

A la recherche de la langue originelle : le témoignage du nourrisson

In: Revue de l'histoire des religions, tome 213 n°4, 1996. pp. 415-442.

Abstract

In search of the Original Language : the Infant Ordeal

This study discusses the emergence of the mediaeval view of Hebrew as the first and perfect language. The most articulated versions of this theory emerged in the context of a polemic with the Muslim claim of superiority of the Arabic language. One of the "loci probantes" for this claim is a story stemming from Herodotus on an experiment done with an infant in order to discover the original language. While most of the Kabbalists believed that the infant spoke Hebrew, Abraham Abulafia rejected this view. Most of the discussions on this experiment come from Italian authors or from authors who have written in Italy. The Jewish authors were more interested in the superiority of Hebrew, while the Christian thinkers were more concerned with the concept of the perfect language.

Résumé

Cet article traite de l'émergence de la conception médiévale qui voit dans l'hébreu la langue primordiale et parfaite. Elle vit le jour dans le cadre de la polémique dirigée contre les Musulmans qui proclamaient la supériorité de la langue arabe. Les uns et les autres se référaient à Hérodote qui raconte une expérience menée sur de jeunes enfants pour retrouver la langue originelle. Contrairement à la plupart des kabbalistes, Abulafia ne pensait pas que ces enfants aient parlé hébreu. La majeure partie des discussions consacrées à cette expérience émane d'auteurs italiens ou ayant écrit en Italie. Les auteurs juifs s'intéressaient davantage à la supériorité de l'hébreu, alors que les penseurs chrétiens étaient plus préoccupés par le concept de langue parfaite.

Citer ce document / Cite this document :

Idel Moshe. A la recherche de la langue originelle : le témoignage du nourrisson. In: Revue de l'histoire des religions, tome 213 n°4, 1996. pp. 415-442.

doi : 10.3406/rhr.1996.1198

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1996_num_213_4_1198

MOSHE IDEL

Université Hébraïque de Jérusalem

A la recherche de la langue originelle : le témoignage du nourrisson

Cet article traite de l'émergence de la conception médiévale qui voit dans l'hébreu la langue primordiale et parfaite. Elle vit le jour dans le cadre de la polémique dirigée contre les Musulmans qui proclamaient la supériorité de la langue arabe. Les uns et les autres se référaient à Hérodote qui raconte une expérience menée sur de jeunes enfants pour retrouver la langue originelle. Contrairement à la plupart des kabbalistes, Abulafia ne pensait pas que ces enfants aient parlé hébreu. La majeure partie des discussions consacrées à cette expérience émane d'auteurs italiens ou ayant écrit en Italie. Les auteurs juifs s'intéressaient davantage à la supériorité de l'hébreu, alors que les penseurs chrétiens étaient plus préoccupés par le concept de langue parfaite.

In search of the Original Language : the Infant Ordeal

This study discusses the emergence of the mediaeval view of Hebrew as the first and perfect language. The most articulated versions of this theory emerged in the context of a polemic with the Muslim claim of superiority of the Arabic language. One of the loci probantes for this claim is a story stemming from Herodot on an experiment done with an infant in order to discover the original language. While most of the Kabbalists believed that the infant spoke Hebrew, Abraham Abulafia rejected this view. Most of the discussions on this experiment come from Italian authors or from authors who have written in Italy. The Jewish authors were more interested in the superiority of Hebrew, while the Christian thinkers were more concerned with the concept of the perfect language.

La quête d'une langue réputée primordiale n'a jamais cessé de hanter les esprits : nombreux furent les kabbalistes qui se lancèrent dans cette recherche, comme nous allons le voir dans le présent article. Même certains linguistes modernes se sont essayés à reconstituer une prétendue *Ursprache*¹. Depuis le Moyen Âge, des millions de Juifs ont tenu pour évident que cette langue originelle n'était autre que l'hébreu. A la lecture de la Bible où l'on apprend que Dieu recourut à la langue hébraïque pour créer le monde et pour se révéler à lui, nombre de Juifs de l'Antiquité ou du Moyen Âge en conclurent que les premiers dialogues de l'histoire humaine se tinrent en hébreu. Cette opinion a d'ailleurs été explicitée dans une discussion midrashique².

C'est le théologien du XII^e siècle Juda Halévy qui a exprimé cette conception sous sa forme la plus élaborée lorsqu'il entreprit de démontrer à tout prix la perfection de la langue hébraïque. Cette affirmation est une réplique à la prétention qu'avaient les Musulmans de prouver la supériorité du Coran et de l'arabe (*'arabiyyeh*). C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la première tentative visant à déployer une argumentation en règle en faveur de la perfection et de l'excellence de la langue hébraïque. Mais, à partir du milieu du XII^e siècle, certains penseurs juifs qui abordèrent la question de la nature du langage se montrèrent moins convaincus de la supériorité de l'hébreu³. Il semble que, à elle seule, l'au-

1. Sur ce point, voir Steven Pinker, *The Language Instinct: How the Mind creates Language*, New York, Harper Perennial, 1995, p. 231-261 ; George Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 474.

2. Voir les passages de la littérature rabbinique ayant trait à ce sujet qui ont été rassemblés par Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphie, JPS, 1968, t. V, p. 205-206, n. 91.

3. Sur ce point, voir Nehemiah Alony, « Le Kuzari. Une polémique contre la *'arabiyyeh* », *Eshel Beer Sheva, études de pensée juive*, t. II, éd. G. Blidstein, R. Bonfil, Y. Salmon, Beer Sheva, 1980, p. 113-114 (hébreu) ; voir aussi Yochanan Silman, *Penseur et voyant, le développement de la pensée de R. Juda Halévy dans le Kuzari*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 1985, p. 86-89 (hébreu).

torité de la Bible n'était pas suffisante pour affirmer le caractère primordial de l'hébreu. Peu à peu, ceux qui traitaient ce thème se mirent à avancer des preuves plus expérimentales. Cette défiance vis-à-vis des « preuves » contenues dans les canons mythiques dont l'autorité était reconnue aussi bien par les Juifs que par les Chrétiens, est un tournant significatif par rapport aux attitudes antérieures, plus naïves, voire même plus crédules. Cette évolution doit beaucoup à la rencontre avec l'approche plus naturaliste qui caractérise les sources philosophiques et scientifiques grecques connues par le truchement de la langue et de la culture arabes. Les intellectuels juifs qui remettaient en question la croyance simpliste en une primauté de l'hébreu voyaient que les communautés religieuses de l'environnement non juif étaient unanimes sur ce point et cela ne les encourageait guère à affirmer que leur langue sainte fût la langue primordiale.

Avant de commencer le passage en revue des diverses versions de l'histoire des nourrissons, il convient de signaler que la première occurrence littéraire d'une expérience menée sur des enfants sauvages pour établir quelle est la première langue figure chez Hérodote (*Histoires*, II, 2). Le même thème réapparaît au Moyen Age dans la *Chronique* de Salimbene qui raconte les extravagances de Frédéric II. En somme, cette question n'a pas attiré l'attention des auteurs chrétiens : si Salimbene mentionne l'expérience attribuée au célèbre roi, c'est moins par intérêt pour la question de la langue primordiale que pour illustrer la cruauté du roi, même si la question de la première langue semble ne pas l'avoir laissé indifférent. Quoi qu'il en soit, l'« expérience » de Frédéric II n'a pas fourni de réponse à la question de savoir quelle langue, de l'hébreu, du grec, du latin ou de l'arabe, est la première de toutes ; elle n'a pas non plus permis de vérifier si les enfants allaient parler la langue de leurs parents, car de toute façon, ces enfants succombèrent au traitement qui leur fut infligé⁴.

4. Voir *Cronica Fratris Salimbene, Monumenta Germanicae Historiae*, t. XXXII, p. 350.

I. TROIS ATTITUDES PHILOSOPHIQUES

1. *La phonétique sémitique, langue originale*

Rabbi Abraham Ibn Ezra, penseur, commentateur, astronome et grammairien⁵ qui vécut au milieu du XII^e siècle, avait déjà abordé cette question dans le *Sefer Safa Berura*, un de ses nombreux écrits sur la langue hébraïque :

« Ainsi donc je cherchai à découvrir quelle est la première⁶ de toutes les langues. Beaucoup disaient que l'araméen était la langue la plus ancienne⁷, prétendant que l'homme avait la faculté innée de la parler sans l'avoir apprise de personne. Si l'on mettait un nouveau-né dans un endroit désert avec pour seul compagnon une nourrice muette, cet enfant finirait par parler araméen. Et c'est l'enseignement d'une autre langue à un enfant qui lui ferait oublier la langue de sa naissance⁸. Mais ces propos sont complètement absurdes, car ce que l'on apprend de manière contingente ne peut faire oublier la connaissance innée qui est la racine. De plus, l'hébreu, l'araméen et l'arabe⁹ ne sont en fait qu'une seule langue et un seul discours. »^{10, 11}.

En excellent linguiste qu'il était, Ibn Ezra poursuit l'exposé de sa théorie de la ressemblance qui unit les trois langues en invoquant des similitudes phonétiques comme par exemple l'usage qu'elles font toutes trois des sons gutturaux. Cet exercice de grammaire comparée doit être interprété comme une façon de corroborer la théorie qui voit dans l'araméen la langue primordiale. Toutefois Ibn Ezra réfute la théorie qui voudrait qu'on oublie la langue naturelle pour peu qu'on en apprenne une autre.

5. Sur Ibn Ezra, voir les recherches récentes parues dans *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, éd. Isadore Twersky et J.-M. Harris, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

6. Le mot traduit par « première » est *rosha*. Il peut aussi s'entendre au sens de « principal ». Voir aussi ci-dessous n. 84.

7. *Qadmonit*, cette opinion semble avoir influencé Cornelius Agrippa de Nettesheim ; voir Steiner, *After Babel* (n. 1 ci-dessus), p. 62.

8. *Leshon tolada*.

9. *Leshon Qeidar*.

10. Gn 11:1.

11. *Safa Berura*, éd. Michael Vilensky, Devir, t. II, 1924, p. 286.

Les deux opinions – celle qui affirme l'existence de traits communs aux trois langues sémitiques et celle qui réfute la théorie de l'oubli – découlent du fait que, pour Ibn Ezra, la langue n'est pas exclusivement ni même essentiellement composée d'éléments sémantiques, mais plutôt d'éléments phonétiques. Je voudrais insister sur ce point en étudiant un passage figurant au tout début du *Safa Berura*, immédiatement avant l'extrait cité ci-dessus. A propos du fameux verset de la Genèse qui évoque la nomination des êtres par Adam, Ibn Ezra fait remarquer que Dieu n'aurait jamais cru bon d'éprouver un individu stupide et que par conséquent nous devons admettre qu'Adam connaissait la nature des animaux. Puis Ibn Ezra écrit : « Il – qu'Il soit béni – a enté en l'homme la faculté de prononcer les sons. »¹² A mon sens cette affirmation constitue une tentative visant à résoudre non pas tant la capacité de connaître la nature des choses que le pouvoir d'exprimer cette nature. Toutefois, Ibn Ezra se livre ici à un subtil *distinguo* : ce n'est pas en Adam que, selon lui, Dieu a enté la faculté de prononcer les sons, mais en l'homme. En hébreu la différence est assez ténue : *Adam* désigne le premier homme, tandis que *ha-adam* se réfère à l'espèce humaine. Ainsi donc, la prononciation et l'intelligence peuvent être considérées comme les qualités de l'homme en tant qu'homme et non pas seulement comme celles du premier homme mythique. Moyennant quoi la connaissance de la nature des choses et la faculté de l'exprimer ne doivent pas seulement s'entendre comme liées à un événement mythique remontant à un passé vénérable, mais comme les éléments constitutifs de l'homme générique. Il s'ensuit de là que les caractéristiques phonétiques que l'ancienne langue possède en commun avec d'autres langues ne sauraient être obliérées par l'étude d'une autre langue. Dans le contexte de cette discussion, Ibn Ezra affirme que « toutes les nations dans toutes les îles sont semblables quant à [leur] prononciation, mais elles [ne] se distinguent légèrement les unes des autres [que] par la parole [c'est-à-dire l'expression] claire de leurs sons »¹³.

12. *Ibid.*, p. 286.

13. *Ibid.*, p. 286.

De toute évidence, cette discussion sur la langue première n'est pas naïve et elle ne reprend pas à son compte la conception mythique courante transmise par la Bible. Cette impression est confirmée par un passage qui se trouve au tout début du livre : Ibn Ezra y affirme que « seul Dieu est le premier et n'a pas de commencement et toutes les créatures ont un commencement »¹⁴. En hébreu premier se dit *rishon*, ce qui est peut-être une allusion à *Adam ha-rishon*, le premier homme, c'est-à-dire Adam. Ainsi donc, en déclarant que seul Dieu est premier, Ibn Ezra suggérerait qu'il n'y a pas de premier homme. Et de fait, une conception semblable ressort de la version longue du *Commentaire* d'Ibn Ezra sur Ex 3:15 où il écrit que « *ha-adam* est un adjectif qui contient un secret, car c'est le nom de l'espèce ». Cette conception doit être interprétée comme une négation de la création du particulier et comme l'affirmation de l'existence de l'espèce humaine¹⁵.

Il n'est pas indifférent que la langue première soit identifiée à l'araméen et non à l'hébreu. Bien que ce ne soit pas une opinion inédite¹⁶, elle n'en demeure pas moins nouvelle et elle est assez rare dans les sources juives. Ainsi Ibn Ezra se départit de la mythologie plus courante qui se fonde sur les sources classiques et en vertu de laquelle l'hébreu est la langue première. Il déplace son attention des textes vers les faits linguistiques et vers une langue qui ressemble phonétiquement à l'hébreu et à l'arabe. A noter que le traité *Safa Berura* d'Ibn Ezra fut composé en Italie ou du moins après le passage de notre auteur dans ce pays¹⁷.

14. *Ibid.*, p. 286.

15. Sur ce point, voir aussi la conception d'Abraham Abulafia telle qu'elle est étudiée par M. Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, SUNY Press, 1989, p. 114-117.

16. Voir *Sanhedrin*, fol. 38b, et *ibid.*, 21b ; Maurice Olender, *Les langues du paradis : Aryens et Sémites, un couple providentiel*, Paris, Seuil, 1989, p. 1.

17. D'après certains savants, ce traité aurait été composé à Rome en 1174 ; d'autres pensent qu'il fut écrit après la visite d'Ibn Ezra à Rome, à une époque où l'auteur se trouvait en France. Voir Zeev Bacher, *Rabbi Abraham Ibn Ezra, the Grammarian*, trad. A. Z. Rabinovitch, rpr. (Jérusalem, 1970), p. 24-25 (hébreu). Ainsi donc Ibn Ezra visita l'Italie plus d'un siècle avant le séjour qu'Abraham Abulafia y effectua.

2. Phonétique et sémantique de l'hébreu

Dans le cadre de sa correspondance avec le philosophe Rabbi Zerahiah ben Shealtiel Hen, le penseur du XIII^e siècle Rabbi Hillel ben Shemuel de Vérone (ou de Ferrare, d'après un autre passage), a présenté du récit de l'expérience faite sur des nourrissons la version que voici :

« Si le nourrisson reste longtemps parmi des muets ou bien parmi des gens évitant absolument de parler devant lui, il adviendra après un temps qu'au moment où les natures¹⁸ [de l'enfant] se feront jour et s'affermiront, il parlera ou bégaiera¹⁹ naturellement ; la plupart de ses bégaiements consisteront en paroles prononcées jusqu'au moment où il atteindra le stade de la parole parfaite à partir de ce bégaiement. Or la langue qu'il parlera au commencement sera sans aucun doute l'hébreu puisque cette langue est la première et qu'elle a été naturellement²⁰ donnée à Adam. »²¹

Ce point de vue semble plus proche de celui d'Abraham Ibn Ezra que du point de vue d'Abulafia qui fut pourtant le disciple de Hillel. Ce dernier pense que l'enfant est naturellement doté de la faculté de parler qui commence par se manifester sous la forme d'un bégaiement. Ce bégaiement devient ensuite un langage clairement articulé qui n'est autre que l'hébreu. Pour bien comprendre ce passage, il faut se concentrer sur le mot « naturellement » : de ce point de vue, Hillel se démarque – peut-être sans en avoir l'intention explicite – d'Ibn Ezra qui affirmait que Dieu avait enté en

18. *Ha-teva'im*. Sur le sens de ces « natures », voir ci-dessous.

19. *Gimgum*. Ce mot peut aussi se traduire par « babil ».

20. *Be-teva'*.

21. Cité par Zerahiah ben Shealtiel Hen dans sa réponse à Rabbi Hillel imprimée dans le *Otsar Nehmad* rpr. (Jérusalem, 1967), t. II, p. 135. A propos de la polémique qui opposa les deux penseurs sur la question du langage, voir l'étude capitale quoique difficilement accessible de Giuseppe Sermoneta, *La pensée philosophique de Rabbi Hillel ben Shmel ben Eleazar de Vérone* (thèse de Ph.D., Université Hébraïque de Jérusalem, 1961), p. 167-184 (hébreu). Sur Rabbi Hillel et la controverse qui l'opposa à Zerahiah, voir l'étude plus générale parue en anglais de Isaac E. Barzilay, *Between Reason and Faith, Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, La Haye-Paris, Mouton, 1967, p. 33-57. Voir aussi Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, trad. J.-P. Manganaro, Paris, Seuil, 1994, p. 66-69.

l'homme la faculté de parler. Ainsi, l'hébreu n'est pas révélé par Dieu, mais peut-être fait-il néanmoins partie de la nature parfaite de l'homme. D'après le texte cité ci-dessus, rien n'empêche de considérer que, pour Hillel aussi, il est plutôt question d'une phonétique parfaite que d'une parfaite sémantique. C'est ce qui ressort de la mention du bégaiement qui désigne le stade initial dans un mouvement progressif. A mon sens, cette première étape correspond aux sons confus en passe de devenir articulés. Bien que le bégaiement soit une imperfection initiale qui doit être surmontée, il n'en reste pas moins que cette description implique que, dès le tout début, l'appareil phonatoire est structuré comme pour produire les sons de l'hébreu. Pour reprendre une suggestion de J.-B. Sermoneta, la transition du bégaiement à la parole parfaite résulte du perfectionnement des organes phonatoires qui est ici présenté comme un affermissement des « natures »²².

Cette interprétation phonétique du passage n'exclut pas une lecture sémantique ; on peut admettre que pour Hillel les sons produits par l'enfant ne sont pas les seuls à correspondre à l'hébreu et que les combinaisons de lettres en unités significatives renvoient également à la langue sainte.

3. *Un Juif nie que l'hébreu soit une langue naturelle*

Aussi naturaliste qu'elle fût, l'attitude de Rabbi Hillel déplut néanmoins à son contemporain pourtant beaucoup plus naturaliste que lui, le philosophe maïmonidien Zerahiah ben Shealtiel Hen, un Barcelonais qui résida à Rome à la fin des années 70 et dans les années 80 du XIII^e siècle. Il rejeta à toute force l'opinion selon laquelle l'hébreu ou bien le langage en général ferait partie intégrante de la nature humaine. Il ajoute qu'un enfant élevé parmi des muets ne serait absolument pas en mesure de parler, mais tout au plus « d'aboyer comme les chiens »²³. Il affirme que, si la connaissance de l'hébreu avait été une faculté naturelle d'Adam, tout le monde saurait parler cette langue. Son approche

22. *Teva'im*. Cf. l'interprétation de Sermoneta, *ibid.*, p. 168-169.

23. *Otsar Nehmad*, II, p. 136.

comportementale présuppose que la langue s'apprend par l'imitation et que c'est essentiellement une faculté acquise. Zerahiah ne se méprend pas sur le sens des propos de son contemporain : il sait que, selon Hillel, c'est l'aspect phonétique et non l'aspect sémantique qui est naturel. Et pourtant il refuse d'admettre que des sons linguistiques puissent émerger naturellement dans un environnement totalement silencieux.

II. TROIS ATTITUDES KABBALISTIQUES

Les trois discussions philosophiques étudiées ci-dessus font apparaître des versions similaires en dépit des divergences dans les conclusions qui tendent néanmoins à interpréter de façon naturaliste l'expérience menée sur les enfants. En revanche, la situation du côté des kabbalistes est sensiblement différente. Dans les trois versions kabbalistiques que nous allons étudier à présent, qui sont à ma connaissance les seuls passages de la littérature kabbalistique traitant de ce thème, on reconnaît trois modèles distincts de Kabbale à travers l'interprétation qui est faite de l'expérience menée sur les enfants. J'ai déjà tenté d'exposer en d'autres lieux la structure phénoménologique des trois principaux modèles de Kabbale²⁴. Je ne m'y référerai ici qu'avec la plus grande concision, pour autant que cela permette de mieux saisir les différentes interprétations de l'expérience.

1. *Abraham Abulafia ou le modèle extatique*

Au milieu des années 60 du XIII^e siècle, un jeune aventurier juif débarqua à Capoue, au sud de Rome. Il s'appelait Abraham ben Shemuel Abulafia. C'était un Juif aragonais qui revenait

24. M. Idel, *Hasidism, between Ecstasy and Magic*, SUNY Press, Albany, 1995, p. 45-145, et *Reification of Language in Jewish Mysticism*, éd. S. Katz, *Mysticism and Language*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 42-79.

d'un voyage au cours duquel il avait tenté de découvrir le légendaire fleuve Sambatyon au-delà duquel les Dix Tribus perdues d'Israël étaient reléguées, pensait-on, dans l'attente de la venue du Messie. Abulafia semble avoir été encouragé dans son entreprise par l'invasion mongole qui avait atteint le Proche-Orient au milieu du XIII^e siècle. Il essaya de rejoindre les Mongols en Terre d'Israël, mais, à son arrivée, il comprit que ces envahisseurs étaient loin de respecter les observances rabbiniques. Il revint alors en Europe en passant par la Grèce où il prit femme. Puis il décida de faire étape en Italie. C'est là qu'il se mit à étudier le *Guide des égarés* de Maïmonide avec l'un des maîtres les plus érudits du judaïsme italien, Rabbi Hillel ben Shemuel de Vérone. Quelques années plus tard, nous retrouvons Abulafia dans la péninsule Ibérique à Barcelone où il étudia la Kabbale en 1270. Dès lors, il ne devint pas seulement un kabbaliste convaincu, mais aussi le fondateur d'une forme particulière de Kabbale, la Kabbale dite extatique, qui diffère du courant principal de la Kabbale, laquelle s'intéresse davantage à la nature des manifestations divines, en ce qu'elle met très nettement l'accent sur la question du langage, de sa nature et sur la technique des manipulations linguistiques, aussi bien en tant que pratique mystique qu'en tant que procédé exégétique²⁵. Peu de temps après, en 1273, Abulafia composa un de ses premiers traités kabbalistiques intitulé *Mafteah ha-Re'ayon*, essentiellement consacré à la question du langage. Cet ouvrage traite d'une grande variété de thèmes relatifs au langage et il aborde notamment la question de la langue originelle qui devait le fasciner pendant les années qui suivirent. C'est dans ce contexte qu'il relate une histoire bien connue qui est l'histoire d'une expérience visant à retrouver quelle fut la langue première en isolant un nouveau-né de toute forme de langage. Lorsqu'il mentionna cette histoire du nourrisson, Abulafia avait peut-être pris connaissance de l'ouvrage

25. Sur ces thèmes voir Gershom Scholem, *Le Nom de Dieu ou la théorie du langage dans la Kabbale. Mystique du langage*, in *Le Nom et les symboles de Dieu*, trad. M. R. Hayoun - G. Vajda, Paris, Cerf, 1993, p. 55-99; Idel, *Language, Torah and Hermeneutics*, *passim*; Id., *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris, Cerf, 1989.

d'Ibn Ezra. Abulafia lui-même s'intéressait beaucoup aux questions de linguistique et il composa même des traités de grammaire aujourd'hui perdus²⁶. Voici ce que nous lisons dans le *Sefer Mafteah ha-Re'ayon* :

« [a] Sache que comme avant tout homme il y a un homme jusqu'à Adam, de même sache qu'avant chaque locuteur de quelque langue que ce soit il y a un locuteur qui parle une langue. Et s'il n'y avait pas une langue avant lui, il n'aurait jamais pu parler, car telle est la nature [humaine]²⁷. Et observe avec combien de formes, combien de dessins, combien de représentations et après combien de jours l'homme détermine l'enfant à parler dans sa langue. [b] Et donc il y a d'autant plus de raison de considérer comme absurde et dénuée de sens l'hypothèse selon laquelle l'enfant parlerait spontanément l'hébreu s'il était abandonné dans un île coupée de tout, au milieu de muets chargés de l'éduquer. Et même si tu entends qu'un roi humain l'a éprouvé et l'a découvert, [n'en crois rien] si tu fais partie des hommes intelligents et de ceux qui comprennent... Ainsi, si nous croyons que l'enfant parlait l'hébreu alors qu'il ne sait pas parler, ce serait très bon pour exalter notre langue aux yeux de tout auditeur, bien que ce soit une imagination fallacieuse. En outre cela entraîne une dévalorisation de la langue, car ses preuves sont fallacieuses. A mon avis il n'est pas intelligent d'affirmer des affirmations mensongères pour exalter quelque chose que ce soit... Mais d'autre part, il est vrai que notre langue est exaltée au-dessus de toutes les langues et les preuves en sont visibles... et voilà pourquoi elle est appelée langue de sainteté. »²⁸

L'histoire de la nourrice muette, dont Abulafia a pu prendre connaissance par le biais de traditions orales au sujet d'une expérience attribuée à Frédéric II, doit être interprétée à deux niveaux différents. Le premier niveau est celui des faits : ce récit que l'on répand à propos d'une expérience « réelle » n'est pas crédible puisqu'il contredit la raison. Étant donné que l'apprentissage d'une langue – y compris celui de l'hébreu – exige des efforts pédagogiques, il apparaît que l'idée de la production spontanée d'une langue, tant du point de vue phonétique que sémantique, ne résiste pas à l'examen. Aussi le récit de l'expérience ne saurait fournir une preuve solide en faveur du caractère primordial de l'hébreu, même si la propagation de cette

26. Voir ce qu'il affirme dans le *Ve-Zot Li-Yihuda*, édité par Adolph Jelinek, *Auswahl Kabbalistischer Mystik*, Erstes Heft, Leipzig, 1853, p. 18.

27. *Ha-teva'*.

28. Ms Vatican 291, fol. 29b - 30a.

anecdote peut contribuer à rehausser de façon abusive le statut de la langue de sainteté. Mais Abulafia s'oppose explicitement au recours à des traditions ou récits de ce genre.

A un autre niveau, Abulafia part du présupposé que toute langue conventionnelle existante succède nécessairement à une autre langue, car telle est la condition *sine qua non* pour qu'émerge un pacte conventionnel autour d'une langue donnée. Et donc, bien qu'il soit disposé à reconnaître la nature conventionnelle de toutes les langues, Abulafia suppose que, du point de vue de la logique, il faut présupposer un langage préexistant. Il utilise un argument logique fondé sur l'expérience plutôt qu'un argument théologique ou scripturaire. Néanmoins Abulafia insiste sur le fait que, à elle seule, la nature humaine n'est pas en mesure de parvenir au stade de la parole si elle n'est pas guidée par un agent extérieur. Même s'il est pourvu de l'appareil de production du langage, l'homme ne saurait le mettre spontanément en action. L'importance de l'appareil phonatoire est mentionnée dans un passage d'une importance capitale :

« Or la forme qui comprend toute écriture est la "forme de la parole"²⁹ qui est naturelle et qui adhère à la bouche et aussi gravée dans le cœur³⁰ au moment de la formation. La preuve c'est que si elle³¹ n'était pas la forme de l'homme, celui-ci ne serait pas [capable de] parler et l'essence de son existence³² ne serait pas la parole. Et tu sais que la quintessence de l'homme est d'être une créature vivante [et] parlante³³ ; et la forme de la vie parvient à perfection à travers les sens et la "forme de la parole" parvient à perfection à travers l'intellect. »³⁴

Comme dans le cas d'Abraham Ibn Ezra, la composante phonétique et la composante intellectuelle du langage sont d'une importance capitale ; toutes deux sont inscrites dans l'humaine nature depuis le tout début et leur perfection est consti-

29. *Tzurat ha-dibbur*.

30. *Haquqim ba-lev*.

31. *I.e.* la forme de la parole.

32. *Mahut metziuto*.

33. *Medabber*.

34. *Sefer ha-Melammed*, ms Paris, BN 680, fol. 296a. Pour des renseignements bibliographiques concernant ce livre, voir M. Idel, *Les œuvres et les doctrines de R. Abraham Abulafia* (thèse de Ph.D., Université Hébraïque de Jérusalem, 1976), p. 15-17 (hébreu).

tutive de la perfection de l'homme. A la vérité, le fait même qu'Abulafia emploie l'expression «forme de la parole» est assez significatif car elle fait écho à l'expression dantesque *forma locutionis* qui ne semble pas attestée avant Dante³⁵. Je ne veux pas m'étendre ici sur les implications d'une similitude si frappante. Je me contenterai d'observer qu'Abulafia et Dante qui vécurent tous deux en Italie à la fin du XIII^e siècle ont recouru à des formules très similaires. Les deux passages que nous venons de citer ont été composés à une époque où Abulafia ne se trouvait pas en Italie, mais en Espagne semble-t-il ; pourtant ils datent de l'époque consécutive au premier séjour d'étude que le kabbaliste effectua en Italie. Le passage que nous allons citer à présent provient d'une de ses œuvres les plus connues, le *Sefer Or ha-Sekhel*, qu'Abulafia composa en Sicile aux alentours de 1285. Voici ce qu'on y lit :

« L'intellect humain est le mobile de toutes les langues³⁶, bien qu'il soit immobile, que ce soit par essence ou par accident. Ce qui est entendu par là, c'est l'intellect humain agissant au sein de l'espèce humaine en acte de son côté, mais en puissance de leur côté [celui des hommes]. C'est lui qui a modifié les langues après qu'elles eurent été une seule chose compréhensible à tout locuteur et aujourd'hui encore ils sont une seule chose, mais elle n'est pas compréhensible à tout locuteur. Et la raison de cela fut la dispersion des nations, comme cela est mentionné dans le secret de [la péricope] de la dispersion et à partir [du verset]³⁷ "alors l'Éternel les dispersa" et à partir de³⁸. "l'Éternel les confondit". Car lorsque tu trouves telle nation en Inde et telle autre en Nubie et qu'elles sont au summum de l'éloignement l'une de l'autre et que la langue de cette nation est en accord avec son environnement et la langue de l'autre en accord³⁹ avec son environnement⁴⁰ et que celle-ci ne ressemble pas à celle-là et qu'il n'y a pas de communication entre les deux, cet éloignement géographique entre les deux [pays] sera cause que chacune des deux nations ne comprendra pas la langue de l'autre. Et il a été déjà expliqué que les langues sont conventionnelles mais que la parole est naturelle et non conventionnelle. Et la nature de l'homme ne

35. Voir n. 61 ci-dessous.

36. Voir aussi ci-dessous, n. 42.

37. Gn 11:8.

38. *Ibid.*, 9.

39. *Muskemmet*.

40. A propos de l'affinité entre la langue et son environnement géographique, voir Idel, *Language, Torah and Hermeneutics* (n. 15 ci-dessus), p. 154, n. 99.

le contraint pas à provoquer le passage de ce qui est possible en puissance à ce qui est en acte par la parole et toutes les facultés, bien qu'ils aient [le statut du] possible en puissance ; et s'il ne les étudie pas, il ne les connaîtra jamais. Ce n'est pas comme la jeunesse et la vieillesse qui sont en puissance mais passent nécessairement à l'acte sans qu'il y ait d'obstacle à cette transition si ce n'est l'absence de cette forme. Aussi ces qualités [la jeunesse et la vieillesse] ne l'atteindront pas à force d'étude ou d'exercices, mais en vertu de nature. En revanche, la connaissance des facultés et la compréhension de la parole sont des capacités spirituelles qui requièrent un agent susceptible de les faire passer de la puissance à l'acte. Et s'il ne se trouve pas d'agent susceptible de causer la transition, elles [les facultés] vont passer à l'acte. Et puisque l'homme possède un intellect en acte, il les recevra si on l'instruit et il ne les recevra pas si on ne l'instruit pas. Et puisqu'il compare un sujet avec un autre, même s'il n'a pas étudié, il lui suffit de voir quelqu'un qui a étudié pour qu'il accomplisse une action similaire à cette action par accident, sans l'avoir étudiée ou bien il combinera une action avec une autre et produira une tierce action, car toute chose suit le cours naturel. »⁴¹

Ce passage concerne directement la façon dont il convient d'interpréter la conception abulafienne du langage telle qu'elle s'exprime dans le passage qui traite de l'épreuve effectuée sur le nourrisson. Là, la parole est définie comme une faculté existant en puissance (*be-koah efshari* en hébreu). Elle requiert soit un agent extérieur conscient susceptible d'apprendre à parler à l'enfant soit tout au moins un modèle d'imitation grâce auquel l'enfant pourra projeter ce qu'il voit de façon à créer lui-même ses propres actes de langue. Ainsi donc, bien que la faculté de parler soit innée chez le nourrisson, elle ne saurait être actualisée s'il n'y a pas au moins un modèle susceptible de parler. La capacité innée et l'environnement sont donc deux données essentielles pour comprendre l'émergence de l'utilisation effective du langage. Mais on peut se demander qui a enseigné à l'hypothétique Adam à devenir un être parlant. La réponse à cette question est formulée dans le passage que nous avons cité ci-dessus d'après le ms Paris, BN 680 : l'intellect humain ou l'intellect actif au sein de l'espèce humaine constitue un agent potentiel de ce genre. Cette réponse est globalement satisfaisante, car d'après un autre texte on apprend que c'est l'intellect qui provoque l'émergence de la parole⁴².

41. Ms Berlin Or. 538, fol. 15b - 16a ; ms Vatican 233, fol. 11ab.

42. *Sefer Hayyei ha-Nefesh*, ms Munich 408, fol. 91ab.

Mais quelle est la nature spécifique de l'intellect dont Abulafia parle dans le passage que nous venons de citer ? D'une part, il parle de l'« intellect humain », c'est-à-dire de l'intellect qui se trouve dans le corps humain. D'autre part, il mentionne l'intellect en action au sein de l'espèce humaine. Selon les traditions néo-aristotéliennes du judaïsme médiéval influencées par des sources arabes, il s'agit de l'Intellect agent, un intellect cosmique conçu comme séparé de la matière⁴³. D'après les formulations classiques de la tradition philosophique arabo-juive telle qu'elle apparaît par exemple dans le *Guide des égarés* de Maïmonide, c'eût été une contradiction dans les termes que de parler d'un Intellect agent se trouvant dans la nature. Néanmoins il semble que le concept utilisé par Abulafia puisse se comprendre à la lumière d'une conception de l'intellect cosmique qui était moins répandue chez les Juifs et dont Averroès⁴⁴ nous fournit notamment un exemple. Dans un passage du *Sefer Or ha Sekhel* qui précède le passage cité ci-dessus, Abulafia traite de l'interaction entre l'intellect séparé et l'intellect humain. Voici ce qu'il écrit : « L'intellect actif qui produit en nous un intellect actif en acte est le Seigneur de tous les mondes et aucun autre des intellects séparés. Et si notre intellect est le dixième, il est le tout⁴⁵ et il est spécial à la cause première. »⁴⁶

Ainsi donc, l'intellect humain peut être décrit comme un intellect actif ; quelques lignes plus loin, Abulafia revient sur ce point lorsqu'il affirme qu'un dirigeant doit englober deux modalités : la modalité séparée par rapport aux thèmes qu'il traite, de façon à ce que l'intellect séparé ne se meuve pas avec les objets qu'il fait mouvoir et une modalité immobile qui ne participe pas au mouvement de ce qui est mû⁴⁷. Nul doute que tel est le cas de

43. Sur les diverses versions du concept aristotélien dans les philosophies arabe et juive, voir les études d'Herbert Davidson publiées dans plusieurs volumes de *Viator* 3 (1972), 17 (1986), 18 (1987) et dans la *Revue des études juives*, 131 (1972), p. 351-396.

44. Voir Idel, *Language, Torah and Hermeneutics* (n. 15 ci-dessus), p. 187, n. 240.

45. *Ha-kol*.

46. Ms Berlin, *Or*. 538, fol. 14b ; Ms Vatican 233, fol. 10b.

47. Ms Berlin, *Or*. 538, fol. 15b.

l'intellect qu'Averroès conçoit à la fois comme une entité spirituelle séparée et comme une entité immergée dans la matière. Certains passages des écrits d'Abulafia identifient l'intellect actif à la parole primordiale⁴⁸, tandis que la révélation biblique ou plus précisément le dialogue entre Moïse et Dieu sont décrits comme l'usage par Dieu de la voix de Moïse afin de transformer le message intellectuel de Dieu en un message sonore⁴⁹. Ainsi une personne ordinaire ne peut acquérir la parole humaine sans un modèle humain comme une nourrice douée de parole, mais nous pouvons imaginer qu'Adam, qu'il s'agisse d'une figure historique ou de l'espèce humaine, a pu acquérir la parole grâce à l'impact de l'influx intellectuel sur son appareil organique. Nous apprenons par exemple que « la parole telle qu'elle est conceptualisée⁵⁰ dans l'intellect et la faculté imaginative⁵¹ et la faculté d'appétence et la faculté sensitive sont régies par lui... et l'intellect commande à la parole, la parole à l'appétence, l'appétence à l'imagination, l'imagination aux sens et les sens sont en mouvement en vue d'accomplir le commandement de l'intellect. »⁵²

Dès le *Sefer Get ha-Shemot*, qui est la première œuvre d'Abulafia, on lit :

« Car toutes les langues sont comprises dans la langue qui leur est sous-jacente à toutes⁵³ et c'est l'hébreu exprimé par 22 lettres⁵⁴ et cinq manières de prononcer⁵⁵... car il n'y a pas de parole ni d'écrit hormis elles, car elles sont saintes et c'est la *leshon qodesh* [langue de sain-

48. Voir son *Ve-Zot Li-Yihuda* (n. 26 ci-dessus), p. 16.

49. Id., *L'expérience mystique* (n. 25 ci-dessus)

50. *Metzuyyar ba-sekheh*. Sur le concept impliqué dans le terme *tziyyur*, voir H. A. Wolfson, The Term Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents, *The Moslem World*, avril 1943, p. 1-15.

51. *Ve-koah ha-medamme*.

52. *Sefer Hayyei ha-Nefesh*, ms Munich 408, fol. 91ab.

53. Telle est la leçon fournie par le manuscrit. Apparemment il faut suppléer le mot *me'ule* « de qualité supérieure » ou quelque autre terme équivalent. A propos de la langue première incluant toutes les autres, voir l'analyse que fait R. Arnaldes de l'opinion du penseur et linguiste Ibn Hazm de Cordoue, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956, p. 46.

54. Sur ce thème, voir Idel, *Language, Torah and Hermeneutics*, p. 3-8.

55. C'est-à-dire les cinq voyelles principales d'après la grammaire hébraïque médiévale influencée par la grammaire arabe.

teté], [les consonnes de *Qodesh* étant] *quf, vav, dalet, shin*. Cela correspond à “theo” en grec⁵⁶ τ(h)YV VYV [*tav vav*] et s(h)NT(h)Y ou s(h)NTV en italien – s(h)YN NVN τ(h)YV VYV [*shin nun tav vav*]⁵⁷ ou TYT(h) VYV [*tet vav*]. Et de la même façon, si vous récitez chacune des soixante-dix langues, leurs lettres ne sont autres que celles d’hébreu et tout cela est une seule et même chose; si ce n’est que cette langue est disponible pour celui qui la connaît et ne l’est pas pour celui qui ne la connaît pas. Et prête attention à cette chose sublime car elle contient un très grand secret connu d’après le verset⁵⁸: “Toute la terre était une seule langue et une seule parole.” Et il est connu d’après le verset qui concerne l’ère messianique⁵⁹: “Car alors je déverserai pour les peuples une langue pure.” Et il est connu de tous que les soixante-dix langues sont contenues dans la langue de sainteté.»⁶⁰

La « langue de sainteté » qui inclut toutes les autres ne correspond pas exactement à l’hébreu dans sa dimension sémantique, mais bien plutôt aux éléments fondamentaux de l’hébreu : consonnes, voyelles et principe de la combinaison des lettres qui est une des sources principales de la diversification des langues. Cette combinaison constitue en outre une technique permettant d’accéder à la révélation divine dont elle est le vecteur : « ... la véritable essence et la cause de la prophétie est la “parole” qui atteint le prophète à partir de Dieu au moyen de la “langue parfaite”, laquelle comprend en elle les soixante-dix langues. »⁶¹

Si Abulafia insiste sur la dimension naturelle du langage humain, ce n’est pas tant pour faire ressortir qu’il est révélé par Dieu que pour souligner qu’il fait partie intégrante de la cons-

56. QDVsh (*qadosh* = saint) = 410 comme la composante ThY de *Theos* – dieu en grec.

57. C’est en italien que *santo* signifie « saint ». Nous déduisons de là que le mot *la’az* signifie « italien » dans le contexte où Abulafia utilise ce mot.

58. Gn 11:1.

59. Sophonie 3:9.

60. Ms Oxford, *Bodleiana* 1582, fol. 105b.

61. *Sheva’ Netivot ha-Tora*, édité par Adolph Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, Leipzig, 1854, p. 8; Idel, R. Abraham Abulafia (n. 34 ci-dessus), p. 86-87, 92-93, 96, 98-99, 103. Ce statut unique du langage en fait une forme de cognition supérieure à l’imagination. Cette conception a pu exercer un impact sur les développements ultérieurs de la description de l’homme en tant qu’être doué de la forme de la parole, comme chez Dante par exemple. J’espère pouvoir un jour traiter ce point *in extenso*. Voir, pour l’instant, Umberto Eco, *Forma Locutionis*, *Filosofia* 91, éd. Gianni Vattimo (Laterza, 1992), p. 176-183; *La recherche* (n. 21 ci-dessus), p. 41-70.

titution de l'être humain. Et c'est bien parce qu'il est naturel que le langage est également divin, étant donné que dans le système d'Abulafia les deux concepts se recouvrent⁶². À bien des égards, le kabbaliste extatique se rapproche beaucoup de la position naturaliste de l'aristotélisme : c'est ce qui distingue nettement ce type de Kabbale des deux autres que nous allons étudier à présent.

2. *Rabbi Aaron Berakhiah de Modène ou l'Immanence linguistique*

On trouve une version intéressante de l'expérience pratiquée sur le nourrisson dans une œuvre célèbre de Rabbi Aaron Berakhiah de Modène, le *Sefer Ma'avar Yaboq* composé dans les années 30 du XVII^e siècle et imprimé à Mantoue⁶³. Si l'on adopte ma théorie des trois modèles structurels de la pensée kabbalistique, le passage d'Aaron Berakhiah cité ci-dessous représente le modèle magique ou talismanique, celui qui consiste à voir dans la langue une partie de l'ordre de la nature, de sorte qu'il est possible, selon cette conception, d'attirer ici-bas le pouvoir divin au moyen de rites revêtant une forme linguistique ou autre. Ce modèle qui est déjà attesté dans la Kabbale du XIII^e siècle est bien représenté dans les écrits d'un kabbaliste du XVI^e siècle, Rabbi Moshe Cordovero de Safed, qui exerça une influence déterminante sur Aaron Berakhiah de Modène⁶⁴ :

« Car la nature a imprimé ce mot dans la bouche des nourrissons, comme cela a été expliqué. Même les enfants qui ne sont pas de notre peuple commencent par dire *yako*, comme cela a été mentionné ci-dessus⁶⁵. Et cela est connu d'après l'histoire qui est survenue, à savoir qu'un enfant qui n'entend parler aucune langue prononce ses premières paroles en hébreu, car le maître de la Nature qui est Elohim

62. *Language, Torah and Hermeneutics* (n. 15 ci-dessus), p. 16-27.

63. Sur ce kabbaliste, voir Isaiah Tishby, *Études sur les branches de la Kabbala*, Jérusalem, 1982, p. 177-254 (hébreu).

64. Voir Idel, *Hasidism* (n. 24 ci-dessus), p. 45-145, et *The Talismanic Language in Jewish Mysticism*, *Diogenes*, 170, t. 43/2, 1995, p. 23-41.

65. Voir ci-dessous la citation du fol. 123b.

dont la valeur numérique équivaut à "Nature", a imprimé cela dans son monde, en vertu du secret des lettres de sa Torah qu'il contempla lorsqu'il créa le monde. »^{66, 67}

Je voudrais commencer par ce qui me semble constituer le point fort de cet extrait : Dieu a imprimé les lettres hébraïques aussi bien dans la nature interne, celle de l'être humain, que dans la nature externe. La constitution du monde tout comme celle du nourrisson sont informées par le même pouvoir divin. En fait, nous avons affaire ici à une conception qui suppose une immanence linguistique introduisant son empreinte sur les êtres, qu'ils soient humains ou non. Le langage ne se contente pas d'être imprimé séparément en l'homme et en la nature : si la correspondance entre les noms qu'Adam a attribués aux choses est significative, c'est parce que le premier homme comprenait le « pouvoir spirituel⁶⁸ des lettres » constitutives des noms correspondant aux entités naturelles⁶⁹. De plus, l'âme humaine est elle-même formée à partir des lettres saintes⁷⁰.

La correspondance entre la structure de la Tora et la structure du monde, celle-ci reflétant celle-là, est un vieux leitmotiv midrashique. Il est signalé presque mot pour mot à la fin du passage cité ci-dessus⁷¹ : Dieu a contemplé la Tora préexistante pour créer le monde, tout comme le démiurge de Platon a contemplé le monde des idées dans le même but⁷². Par rapport au modèle platonicien, le kabbaliste ajoute une idée supplémentaire qui est l'insistance sur les lettres de la Tora, lesquelles

66. Sur les diverses sources de cette conception dans le Midrash et la littérature médiévale, voir Idel, *Language, Torah and Hermeneutics* (n. 15 ci-dessus), p. 29-32.

67. (Wilna, 1896), fol. 124a. Première édition imprimée à Mantoue en 1626.

68. *Ruhaniyyut*. Sur ce concept d'origine arabe qui exerça une influence déterminante sur les formes supérieures de la magie juive, voir Shlomo Pines, Les sources du terme *Ruhaniyyut* et la doctrine de Juda Halevi, *Tarbiz*, vol. 57, 1988, p. 511-540 (hébreu), et Id., Shi'ite Terms and Conceptions in Juda Halevi's Kuzari, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. II, 1980, p. 165-251 ; Idel, *Hasidism* (n. 24 ci-dessus), *passim*.

69. *Ma'avar Yaboq*, fol. 123b.

70. *Ibid.*

71. Voir aussi *ibid.*, fol. 123b.

72. Voir la n. 66 ci-dessus.

permettent d'établir une correspondance avec le langage parlé. La faculté d'imprimer est désignée par le terme Elohim que certaines sources kabbalistiques identifient comme ici à la Nature en vertu d'une équivalence entre la valeur numérique de *ha-Teva* «la Nature» et Elohim. Cette équation est très importante pour une interprétation plus naturaliste de certaines formes de Kabbale et aussi pour saisir l'arrière-plan de la fameuse expression de Spinoza *Deus sive Natura*⁷³. La double impression en l'homme et dans la nature est intéressante d'un autre point de vue encore : la double signature de Dieu dans la nature et dans la parole humaine rappelle la conception bien connue de Jacob Böhme qui compara les deux facteurs et y vit l'expression de la présence divine dans le monde⁷⁴.

Mais revenons à l'expérience pratiquée sur les nourrissons. Quelle est donc la nature du mot primordial *Yako* ? Son origine a été expliquée un peu auparavant, dans un passage où le kabbaliste indique que «quelques jours après leur naissance, les enfants prononcent le mot *yako* qui est le début de leur parole. De la même façon les femmes de mœurs légères [c'est-à-dire les prostituées] ont l'habitude de dire *aho*. Le nourrisson dira *yako* par lui-même et c'est la sage nature qui l'a habitué à le dire, puisqu'il se bénit [ainsi] lui-même, comme il est dit : *yasimeni Elohim ke-Efrayim u-Menashe* ("Puisse Dieu me mettre comme Éphraïm et Manassé") ou *yasimkhem Elohim ke-Efrayim u-Menashe* ("Puisse Dieu vous mettre comme Éphraïm et Manassé"). Et il bénit aussi son père et sa mère qui lui ont donné le jour»⁷⁵.

Ainsi donc le mot *yako* est interprété comme un *notariqon* composé des initiales des mots de la bénédiction de Jacob : selon lui, les enfants se bénissent eux-mêmes et bénissent leurs

73. Cf. M. Idel, *Deus sive natura*. Les métamorphoses d'une formule de Maïmonide à Spinoza, *Maïmonide et la mystique juive*, Paris, Cerf, 1991, p. 105-135.

74. Allison Coudert, *Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century*, *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft*; *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 7, Wiesbaden, 1978, p. 56-118.

75. *Ma'avar Yaboq*, fol. 123b.

parents pour les remercier de les avoir engendrés. Dans sa sagesse, la nature leur enseigne une conduite respectueuse. Que le nourrisson soit juif ou gentil, il possède inconsciemment une connaissance innée de l'hébreu en l'espèce de ce mot *yako* qui représente à mon sens une onomatopée. Mais par la suite le nourrisson oublie, semble-t-il, ce mot. Mais revenons à ce mot primordial qui est en fait un acronyme : *yako*. A deux reprises, le kabbaliste fait remarquer que c'est une bénédiction et à la vérité ces deux formules constituent de légères variantes de la bénédiction de Jacob à ses plus jeunes fils en Gn 48:20. Cette formule est encore en usage de nos jours dans le judaïsme pour bénir les enfants mâles à l'entrée de Shabbat. Ainsi donc, le lien entre la formule et le concept de bénédiction est assez évident et il est d'ailleurs signalé explicitement par l'auteur. Mais peut-être pourrions-nous en apprendre plus long sur la conception du langage chez ce kabbaliste si nous nous référons à la façon dont il conçoit la bénédiction dans le même livre. Dans un passage capital qui reflète des conceptions kabbalistiques plus anciennes et qui constitue un maillon dans le processus de transmission de ces mêmes idées à la postérité, nous lisons :

« “Par toutes Ses voies”, même par celles du corps “connais-Le”⁷⁶, c'est-à-dire connais le Saint béni soit-il et adhère à Lui et il conduira les voies de ton corps à Son culte afin que tu parviennes au vrai bonheur⁷⁷. Et la bénédiction qui résulte de [l'accomplissement des] commandements et des actions⁷⁸ consiste à attirer en bas la puissance spirituelle⁷⁹ depuis le sommet des degrés jusqu'à la *sefira* Malkhut⁸⁰, laquelle rassemble tous les influx provenant de telle ou telle *sefira*. Voilà pourquoi elle s'appelle Kneset Israel [Assemblée d'Israël]. D'après cela, l'influx est attiré vers les entités inférieures quoi qu'il nous incombe de l'attirer [seulement] jusqu'à elle. »⁸¹

76. Pr 3:6.

77. *Ha-osher ha-amitti*.

78. *Ha-pe'ulot*.

79. *Ruhaniyyut*. Voir n. 68 ci-dessus.

80. La dixième et dernière *sefira* dans le système de la Kabbala.

81. *Ma'avar Yaboq*, fol. 102b. Ce texte est très influencé par le commentaire de Rabbi Moshe Cordovero sur le livre de prières, *Tefilla le-Moshe* (Premyslany, 1892), fol. 4a ; sur le contenu de ce livre, voir Idel, *Hasidism*, (n. 24 ci-dessus), p. 71. Cf. aussi la conception de la *Berakha* telle qu'elle est exposée dans la *'Avodat ha-Qodesh* de Rabbi Méïr Ibn Gabbaï, Jérusalem, 1983, fol. 39c et, plus tard, *ha-Shela*, Jérusalem, 1969, I, fol. 22b.

Chez ce kabbaliste tout comme chez Cordovero, l'action de bénir est interprétée comme une façon de faire descendre la puissance divine du plus haut point de la structure séfirotique à son niveau le plus bas appelé Malkhut et de là aux êtres situés encore plus bas. Ainsi donc, la bénédiction n'est pas seulement l'expression d'une bonne intention ou une formule traditionnelle, mais véritablement un acte magique essentiellement linguistique. Lorsqu'il se bénit lui-même et bénit ses parents, le nourrisson utilise une parole qui est la quintessence de la bénédiction et il y a de bonnes raisons de supposer que le kabbaliste y voyait une sorte de talisman doué d'un certain pouvoir⁸². En d'autres termes, le lien entre la bénédiction de Jacob mentionnée dans la Tora et les premiers sons émis par l'enfant et interprétés eux aussi comme une bénédiction refléterait une dynamique plus globale, celle qui permet de faire descendre automatiquement un pouvoir spirituel ici-bas moyennant la prononciation de la formule correcte. Cela semble impliqué par la mention du culte corporel, c'est-à-dire du culte qui fait également intervenir des actes purement physiques sans rapport avec la Halakha. Quoi qu'il en soit, il est assez improbable qu'un kabbaliste ait pu voir dans une formule qui est la quintessence de la bénédiction une simple façon d'exprimer un vœu, puisque de toute façon le nourrisson ne comprend pas la signification du mot *yako* ; or si ce mot revêt quelque signification, celle-ci n'est pas sémantique mais, me semble-t-il, talismanique. Pour être efficace, le langage, en l'occurrence la langue parfaite, doit opérer indépendamment de l'agent parlant. Tandis que, pour la Kabbale extatique, la langue est un moyen d'accéder à une expérience mystique, la Kabbale talismanique considère que le rôle principal du langage serait plutôt de faire descendre ici-bas le pouvoir divin à des fins magiques ou mystiques.

82. Pour de plus amples informations sur le concept de *Berakha*, voir Idel, *ibid.*, p. 71.

3. *Rabbi 'Ovadiyah le prophète : le modèle théosophique*

Un auteur méconnu appelé Rabbi 'Ovadiyah le prophète, qui semble être un contemporain d'Aaron Berakhiah de Modène, a conservé une version unique en son genre de l'expérience menée sur de jeunes enfants. Dans l'une de ses gloses au commentaire de Rashi, l'illustre commentateur du XI^e siècle, il rapporte l'histoire que voici :

« J'ai appris de mon maître qu'une fois le roi Ben Hadad⁸³ a demandé aux sages d'Israël : Comment savez-vous que l'hébreu est la meilleure des langues, qu'il est la première⁸⁴ de [toutes] les langues et que cette langue est parlée dans les cieux ? Ils lui répondirent : Prends deux petits enfants dès le jour de leur naissance et charge quelqu'un d'en prendre soin en prenant garde que personne ne parle en aucune langue devant eux, même pas en hébreu, jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de sept ans. En effet c'est à cet âge-là que l'enfant acquiert l'entendement, de sorte qu'à partir de cet âge il est en mesure de comprendre toutes choses. Or considère qu'au bout de ces sept ans ces enfants ne parleront que l'hébreu. Ainsi fit le roi : il prit deux enfants israélites le jour de leur naissance et [puisque c'étaient des] garçons, il les fit circoncire et il prit aussi une petite fille. Il les plaça dans une maison obscure et il était le seul à leur apporter à manger et à boire. Et il ne parla pas du tout avec eux, comme les sages le lui avaient recommandé. Ils lui avaient dit de prendre des enfants israélites et de faire circoncire les garçons. Et le roi ne parla pas avec eux et n'employa pas l'hébreu jusqu'à ce que sept ans se soient écoulés. Alors il les fit sortir de cette chambre et leur parla hébreu et les enfants répondirent à toutes ses questions en hébreu, car ils ne comprenaient aucune autre langue. Et mon maître m'a dit que cela se produit exactement au bout de sept ans, car alors la *sefira* Bina surplombe l'homme. Le roi prit aussi deux garçons incirconcis et non juifs et il ne les fit pas circoncire et il les plaça [dans la maison]. Or ce garçon ne pouvait parler, mais faisait des signes de la main comme un muet, jusqu'au moment où on lui apprit à parler. Mais la fillette parlait hébreu. Et quiconque a de l'intelligence comprendra cela [le thème dont il vient d'être question] en vertu de son intelligence : le Saint béni soit-il a accordé à l'homme une place supérieure à celle des animaux et des bêtes, celui de la faculté de parler. Même si

83. Probablement le roi biblique qui régna sur Aram. Voir par exemple I Rois 20:1. Je n'ai pu trouver aucun autre rapprochement entre ce roi et la question du langage.

84. *Rosh*. Voir aussi ci-dessus, n. 6.

l'homme est enfermé dans l'obscurité loin des autres hommes, la faculté de parler n'est pas séparée [divorcée] de lui. Et si l'enfant incircconcis n'a pas parlé, c'est un miracle dû au fait qu'il n'était pas circoncis. »⁸⁵

Ce passage contient un grand nombre de formulations qui résonnent de façon un peu gauche dans l'original hébreu et j'avoue que, d'une manière générale, la logique du raisonnement qui se fait jour à travers ce texte n'est pas toujours évidente. Néanmoins il apparaît clairement que contrairement à ce qui se produit dans les discussions précédentes, Rabbi 'Ovadiah le prophète – ou peut-être son maître anonyme – penchait pour une interprétation plus particulariste de l'actualisation du langage. La circoncision est conçue comme la condition dirimante de l'acquisition d'un statut linguistique autonome. On comprend mal comment cette opération est en mesure de préparer l'enfant à la connaissance de l'hébreu. Il existe des traditions qui voient dans la circoncision une façon de graver le Nom de Dieu sur le pénis ou bien qui établissent un rapport entre la circoncision et la totalité du corps. Je suppose qu'à la lumière de ces traditions on peut admettre que le Nom de Dieu passait pour être susceptible de faire acquérir à quelqu'un la connaissance de l'hébreu. Certes, ce n'est qu'une hypothèse. Ce qui en revanche est plus sûr, c'est le rapport qui est établi entre l'âge de sept ans et l'acquisition de la sagesse : c'est à ce moment-là en effet que la troisième *sefira* Bina se met à présider aux destinées de l'homme. Cette explication nettement théosophique présuppose l'existence d'un rapport entre la croissance des êtres humains et les différents pouvoirs de la divinité. Contrairement aux modèles étudiés précédemment où l'efficace est présentée comme la résultante des actions humaines, l'homme, en l'occurrence un nourrisson, est conçu ici comme fortement conditionné par les processus célestes et les sympathies et corrélations occultes.

85. Publié dans Hayyim Libermann, *Ohel Rahel*, New York, 1980, vol. I, p. 319-320 (hébreu).

CONCLUSION

Le XII^e siècle voit se développer des spéculations sur la nature du langage en général et sur l'expérience menée sur de jeunes enfants en particulier. Ce phénomène s'intègre dans la volonté des intellectuels juifs, philosophes ou kabbalistes, d'affirmer leur identité culturelle et religieuse vis-à-vis de leur environnement intellectuel, qu'il soit musulman ou chrétien. Tantôt il s'agissait de répliquer aux prétentions des Musulmans qui proclamait la supériorité de l'arabe. Tantôt il fallait répondre aux penseurs juifs convaincus du caractère conventionnel de la langue, fût-elle la langue hébraïque. Et donc certains penseurs juifs s'attachèrent à conceptualiser cette croyance à laquelle leurs devanciers adhéraient de façon moins systématique. Les textes étudiés ci-dessus font apparaître deux lignes directrices : la première qui met l'accent sur l'élément phonétique en tant qu'il constitue la langue naturelle et parfaite se situe dans une perspective plus universaliste. En effet si elle suppose que l'hébreu est supérieur du fait qu'il est le dépositaire des vingt-deux phonèmes parfaits, elle reconnaît néanmoins que, du point de vue sémantique, tout vocable provenant des langues autres que l'hébreu peut être ramené aux vingt-deux lettres et acquérir de ce fait une certaine signification, fût-elle secrète. Même si elle confère un rôle exemplaire à la dimension orale de l'hébreu, cette approche ne saurait être assimilée à une revendication de supériorité de la part des Juifs qui pratiquent cette langue, puisque la plupart d'entre eux ne recouraient pas à l'hébreu comme à une langue vernaculaire, mais comme à une langue écrite. Cela apparaît de façon tout à fait explicite à travers un passage d'Abulafia, l'un des principaux représentants de la théorie phonétique⁸⁶. De son côté, l'approche sémantique est beaucoup plus particulariste, puisque selon elle non seulement

86. Idel, *Language, Torah and Hermeneutics* (n. 15 ci-dessus), p. 25.

les phonèmes hébreux mais même la totalité de la langue hébraïque sont naturels soit en vertu d'un ordre divin soit du fait de sa capacité à exprimer « naturellement » l'essence des choses.

La motivation principale qui anime les textes étudiés ci-dessus n'est pas le désir de découvrir quelque alphabet de la nature afin de comprendre la structure du cosmos par le décryptage des empreintes ou signatures de la langue divine dans les choses ; il s'agit avant tout d'un intérêt linguistique. Pour beaucoup de penseurs chrétiens préoccupés par la question de la langue première, il existe un lien entre la primordialité et la naturalité, en ce sens que la langue correspond à la nature. En revanche, les Juifs se penchèrent plutôt sur la question de la nature humaine en tant que l'homme est considéré comme l'être parlant par excellence. L'histoire du nourrisson met l'accent sur une nature intérieure plutôt que sur une nature extérieure. Cela s'explique par la perspective plus intérieure adoptée par la spéculation juive sur le langage. Que les spéculations juives sur le langage soient universalistes ou particularistes, elles font toujours apparaître à l'horizon la question de la nature. Cette distinction se laisse percevoir dès le XIII^e siècle, lorsque nous comparons l'usage que fait Abulafia des combinaisons de lettres en vue de parvenir à l'expérience prophétique avec l'utilisation qu'en fait Raymond Lulle, ce dernier étant beaucoup plus intéressé par la découverte de motifs externes, soit théologiques soit naturels⁸⁷. Le texte de Rabbi Aaron Bera-khiah étend le thème de l'ordalie pratiquée sur le nourrisson au thème de la nature. Mais en elle-même cette extension met l'accent sur le lien qui unit la nature à la Tora. Dans la pensée européenne, la recherche d'une langue parfaite et primordiale était liée à l'idée d'une philosophie globale et naturaliste ; chez les Juifs en revanche, elle visait plutôt à valider le texte sacré. Chez les penseurs chrétiens et chez certains philosophes juifs, le meilleur langage était celui qui véhiculait au mieux leurs pensées, tandis que dans les textes juifs et en particulier dans les

87. Cf. Eco, *La recherche* (n. 21 ci-dessus), p. 71-91.

sources kabbalistiques, les mots étaient conçus comme des moyens d'attirer l'influx divin ou bien comme des clefs pour l'interprétation du message divin recelé par la Bible.

Pour autant que nous connaissons la bibliographie des auteurs étudiés ci-dessus, il apparaît que, par un biais ou par un autre, tous avaient un rapport avec l'Italie. Cela se vérifie non seulement dans le cas d'Hérodote et Salimbene, mais aussi dans le cas d'Abraham Ibn Ezra, de Hillel, de Zerahiah, d'Abraham Abulafia et d'Aaron Berakhiah. Cette donnée est-elle purement fortuite ? Ou bien, si l'on veut formuler la question en d'autres termes, pourquoi une telle histoire n'a-t-elle pas retenu l'attention d'auteurs qui résidaient hors d'Italie ? Peut-être n'est-ce qu'une pure spéculation : toujours est-il que, à mon sens, ce rapport avec l'Italie révèle un certain aspect de la culture juive. Si nous supposons que les sources de cette histoire qui influencèrent les penseurs juifs sont d'origine italienne – et tel semble être le cas pour les versions d'Hérodote et Salimbene –, il semblerait que les auteurs étudiés ici ont emprunté le récit à la culture latine, tout en lui conférant une empreinte particulière, comme cela apparaît dès la version d'Abraham Ibn Ezra. Au XIII^e siècle, les Juifs italiens se distinguaient de leurs coreligionnaires espagnols par leur plus grande ouverture vis-à-vis de l'environnement et de la pensée chrétiens. Cela est particulièrement net dans le cas de Rabbi Hillel de Vérone⁸⁸. Tant au Moyen Âge qu'à la Renaissance, la coopération entre intellectuels juifs et chrétiens était beaucoup plus intense en Italie que dans tout le reste de l'Europe. Enfin il convient d'observer un fait statistique : que l'on inclue la version du païen Hérodote ou qu'on prenne pour point de départ celle qui est associée au nom du chrétien Frédéric II, il semble qu'il y a plus de textes hébreux que de textes latins qui font mention de l'expérience. Si l'on tient compte du fait que la littérature latine du Moyen Âge constitue un corpus bien plus

88. Voir Shlomo Pines, *Medieval Doctrines in Renaissance Garb ? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrine*, *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, éd. B. D. Cooperman, Cambridge, Mass., 1983, p. 390.

volumineux que son homologue hébraïque, l'intérêt que les Juifs témoignèrent vis-à-vis du sens de l'expérience n'est peut-être pas sans rapport avec l'histoire des cultures dans lesquelles ces textes s'insèrent. Du point de vue statistique, les auteurs juifs ont été plus attirés par l'histoire du nourrisson que leurs homologues chrétiens, même si ces derniers ont souvent reconnu la supériorité de l'hébreu. N'est-ce pas l'indice du fait que les Juifs étaient davantage préoccupés de prouver que leur langue était la première de toutes, tandis que les Chrétiens s'intéressaient plutôt aux concepts ayant trait à la perfection du langage⁸⁹ ?

Dpt of Jewish Thought
Hebrew University
Mount Scopus
Jerusalem 91905
Israël

89. Yehudah Rosenthal, *Mehqarim u-Meqorot*, Jérusalem, Reuven Mass, 1967, vol. I, p. 217, n. 13 (hébreu), signale qu'on attribue au roi d'Angleterre Jacques II une expérience analogue à celle qui est attribuée à Frédéric II, mais il n'indique pas la source de cette information.